

Marcin SUBCZAK

UPADEK CZŁOWIEKA JAKO CHOROBA DUSZY Diagnostyczno-terapeutyczny wymiar Platońskich dialogów

Sokratesowi nie chodzi o samą tylko teoretyczną znajomość definicji określonych dzielności (grec. aretai). Gdyby to ona interesowała Ateńczyka, zapewne zmierzałby do tego, by dialogi kończyły się konstruktywnie, czyli sformulowaniem którejś z poszukiwanych definicji. Tak się jednak nie dzieje. Dlatego właśnie często zarzuca się dialogom „niekonkluzywność”, która w istocie stanowi pewną zagadkę. Twierdzę, że niekonkluzywność dialogów jest w pełni zamierzona i konsekwentna.

Próba zbadania jakiegokolwiek aspektu filozofii Platona stanowi nie lada wyzwanie. Treści jego dialogów są bowiem tak kunsztownie ze sobą zespolone, że analiza nawet jednego tylko motywu wymaga od badacza kompetencji wręcz wybitnych. Do tego dochodzi jeszcze szereg spornych kwestii interpretacyjnych, wobec których należy zająć określone stanowisko, podejmując namysł nad dorobkiem założyciela Akademii. Problematiczne były bowiem – czy też wciąż pozostają – sam kanon dialogów, ich autentyczność i chronologia. Czy prezentowały one gotowy system, czy też zawarta w nich doktryna ewoluowała? Jaki był cel pisarstwa Platona? Jaką rolę odgrywają „nauki niepisane”? Jak rozstrzygnąć „kwestię sokratejską”? Jaka jest „istota” platonizmu? To tylko wybrane trudności, przed którymi staje każdy komentator myśli Platona. Świadom ich obecności, a także tego, że ich rozstrzygnięcie zasadniczo wpływa na kształt interpretacji Platońskich dialogów, w niniejszym artykule zwrócę uwagę na diagnostyczno-terapeutyczny wymiar pism Platona. W punkcie pierwszym wskażę, że pisma te przynoszą zupełnie nową koncepcję duszy, ujmując ją jako centrum decyzyjne człowieka. W punkcie drugim zauważę, że w swoich dialogach Platon stawia diagnozę właśnie tak rozumianej duszy. W punkcie trzecim podkreślę, że owa diagnoza jest w zdecydowanej mierze negatywna: przynosi obraz chorych dusz i upadku człowieka. Natomiast w punkcie czwartym zrekonstruuję terapię, jaką Platon proponuje w odpowiedzi na ten stan duchowego upadku człowieka. Zwrócę uwagę, że terapia taka zalecana jest przez Platona wszędzie tam, gdzie dostrzega on konieczność wysubtelnienia noetycznej sprawności poznawczej, umożliwiającej poznanie złożonej struktury bytowej. Realizację tej strategii diagnostyczno-terapeutycznej uważam za zasadę jedności i spójności myśli Platońskiej, która rozwija się konsekwentnie od momentu postawienia diagnozy, przez konstatację upadku, aż po propozycję kuracji przywracającej zdrowie duszy.

W STRONĘ NOWEGO POJĘCIA DUSZY

Według ustaleń tak zwanej chronologii relatywnej¹ tematyka wczesnych dialogów Platona, zwanych również „sokratycznymi”, w znacznej mierze koncentruje się na kwestiach etycznych, będących punktem wyjścia do postawienia pytania o kondycję ludzkiej duszy². Trudno temu zaprzeczyć, biorąc pod uwagę chociażby słowa Platońskiego Sokratesa, który w *Apologii* expressis verbis wskazuje jako przedmiot swego głównego zainteresowania właśnie psyche³. Ta „deklaracja programowa” wypowiedziana zostaje w trakcie konfrontacji z Charmidesem⁴, Lachesem i Nikiaszem⁵, Kritonem⁶ czy Protagorasem⁷. Wraz z zamknięciem tego „etapu” twórczości Platona problem duszy jednak nie znika – filozof kontynuuje namysł nad nim i stawia go na innym już poziomie refleksji filozoficznej⁸. Dla przykładu wspomnę o *Gorgiaszu*, gdzie omawiana jest kwestia rzeczywistych i pozornych sztuk przynoszących szkodę lub pożytek duszy⁹, o tak zwanych paradoksach etyki Sokratejskiej¹⁰ omawianych w tym samym dialogu, czy wreszcie o polemice z Kaliklosem, osnutej wokół pytania, jaki sposób życia należy wybrać i dlaczego¹¹. Problem duszy podjęty został również w *Menonie*, lecz w aspekcie wiedzy i ufundowanej na niej dzielności¹². Podobnie w dialogach tak zwanego okresu dojrzałości Platona: *Fedon*

¹ Por. J. G a j d a, *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1993, s. 8, 13; F. C o p l e s t o n, *Historia filozofii*, t. 1, *Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2004, s. 133n.; por. W.K.C. G u t h r i e, *A History of Greek Philosophy*, t. 4, *Plato: The Man and His Dialogues: Earlier Period*, University Press, Cambridge 1998, s. 50.

² Przemysław Paczkowski zauważa, że wszystkie dialogi są pismami sokratycznymi – reprezentują określony gatunek literacki, czyli sokratikoi logoi, z którego Platon nigdy nie zrezygnował (por. P. P a c z k o w s k i, *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku (IV w. p.n.e.)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2005, s. 71-73).

³ Por. P l a t o n, *Obrona Sokratesa*, 29 E, 30 B, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2005, s. 568n.

⁴ Por. t e n ż e, *Charmides*, 153 D, 154 D-E, 156 E-157 C, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 44-50.

⁵ Por. t e n ż e, *Laches*, 185 D-186 D, 190 B, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 223n., 229n.

⁶ Por. t e n ż e, *Kriton*, 47 C-48 A, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 598n.

⁷ Por. t e n ż e, *Protagoras*, 312 C, 313 A-C, 314 B, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 267-269.

⁸ Określenia „filozofia” w odniesieniu do Platona używał będę zamiennie z terminami „myśl” lub „konceptja”. Wynika to z faktu, że sam termin „filozofia” występuje u założyciela Akademii rzadko. Istnieją też podstawy, by sądzić, że słowo to znaczyło wówczas coś diametralnie odmiennego od tego, co dzisiaj określa się mianem „filozofia”. Zob. P. P a c z k o w s k i, *Jedność filozofii Platona*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 1998; t e n ż e, *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku. (IV w. p.n.e.)*.

⁹ Por. P l a t o n, *Gorgiasz*, 462 B-466, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 362-367.

¹⁰ Por. tamże, 466 B-481 B, s. 366-391.

¹¹ Por. tamże, 486 D-527 E, s. 398-452.

¹² Por. t e n ż e, *Menon*, 89 A, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 487.

ukazuje problem jakości życia, jego „ponadmateriwnego” wymiaru i wynikających zeń eschatologicznych konsekwencji¹³, *Uczta*¹⁴ i *Fajdros*¹⁵ prezentują natomiast miłosną dynamikę duszy zmierzającej do poznania Piękna i Dobra. Jeśli zaś chodzi o ostatni okres Platońskiej twórczości, to za przykład niech posłuży *Fileb*¹⁶ i *Timajos*, które to dialogi ukazują łączność duszy człowieka z otaczającym go światem w aspekcie wspólnej genezy, miary i porządku oraz matematycznie obrazowanej harmonii¹⁷.

We wskazanych wyżej wybranych dialogach widać wyraźnie, że Platon analizuje kwestię duszy z wielu odmiennych perspektyw i przedstawia ją w bardzo różnych ujęciach. Warte odnotowania jest to, że nie poprzestaje on na rozumieniu psyche wyłącznie jako zasady życia. Owszem, uwzględnia również tę funkcję duszy i najwyraźniej przypisuje jej ważną rolę, skoro w *Fedonie* zbudował na jej kanwie argument na rzecz duchowej nieśmiertelności¹⁸. Nie to jednak świadczy o oryginalności filozofii Platońskiej. Jej wyjątkowość leży w tym, że przynosi ona zupełnie nową koncepcję psyche¹⁹. Otóż Platon nadaje jej bardzo szczególne znaczenie, czyniąc ją racjonalno-moralnym residuum człowieczeństwa, czyli ostatecznym źródłem ludzkich wyborów i decyzji, które obarczone są świadomością – jeśli jeszcze nie odpowiedzialnością za nie – to na pewno ich konsekwencji. Początki idei ścisłej zależności stanu duszy i jakości życia znajdujemy w dziełach pokolenia poetów lirycznych (Archilocha, Safony, Anakreonta) oraz twórców attyckiej tragedii (Ajschylosa, Sofoklesa, Eurypidesa)²⁰. Platon w pełni akceptuje tę ideę, lecz nie pozostawia jej bez uzasadnienia. Świadom jest bowiem, że stan duszy może mieć wpływ na jakość życia, ale tylko wtedy, gdy psyche pełnić będzie funkcję centrum decyzyjnego człowieka, gdy dokonywać będzie ważących na całym jego życiu wyborów. Dialogi stają się więc najpierw próbą zwrócenia uwagi na tę specyficzną rolę duszy, a następnie podejmowany jest w nich wysiłek zobrazowania, jak – i dzięki czemu – ta szczególna funkcja się realizuje. I właśnie

¹³ Por. t e n ż e, *Fedon*, 114 A-115 A, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 711n.

¹⁴ Por. t e n ż e, *Uczta*, 206 A-207 A, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, s. 71n.

¹⁵ Por. t e n ż e, *Fajdros*, 250 B-254 E, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, s. 148n.

¹⁶ Por. W. S t r ó ż e w s k i, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Inter Esse, Kraków 1992, s. 229.

¹⁷ Por. P l a t o n, *Timajos*, 39 A-46 E, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, s. 688-697.

¹⁸ Por. t e n ż e, *Fedon*, 102 B-107 A, s. 694-701; por. tenże, *Fajdros*, 245 C-246 A, s. 138n.

¹⁹ Por. J. B a r n e s, *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London–New York 1996, s. 475; por. też: W. J a e g e r, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 591; G. S. K i r k, J. E. R a v e n, M. S c h o f i e l d, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Poznań 1999, s. 26; W. J a e g e r, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wociał, Kraków 2007, s. 133-150.

²⁰ Por. B. S n e l l, *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, tłum. A. Onysymow, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009, s. 75-150.

ten cel – być może nawet bardziej niż świadomość, jak trudno byłoby w sposób dyskursywny przedstawić istotę duszy – sprawił, że Platon, podejmując ryzyko wieloznaczności alegorii i metafor, zdecydował się za ich pomocą raczej ukazać, do czego psyche jest podobna i w jaki sposób działa, aniżeli nakreślić coś w rodzaju „ontologii” czy „metafizyki” duszy²¹. Próby zrekonstruowania takiej „ontologii” duszy nie są łatwe i stanowią przedmiot sporów oscylujących wokół pytania zasadniczego, a mianowicie: „czym” w ogóle jest dusza? Czy należy jej przypisać „byt idealny”, to znaczy przeciwstawny ciału²², czy może – mimo tego przeciwstawienia – za wcześnie jeszcze, by platońskiej psyche przyznać duchową substancjalność?²³ A może należałoby ją traktować – jak postuluje Werner Jaeger – jako „myślącego ducha i racjonalną podstawę moralności”²⁴? Nie sposób definitywnie i jednoznacznie rozstrzygnąć powyższego dylematu. Zaryzujemy więc tezę, że sformułowanie takiego rozwiązania nie było głównym zamiarem Platona. Na przykład zawarta w czwartej księdze *Politei*²⁵ prezentacja obrazu duszy przez analogię do układu społecznego polis czy też przedstawiona w *Fajdroście*²⁶ metafora rydwanu mają służyć zakomunikowaniu nie tyle, jaka jest „natura” i „istota” duszy, ile raczej, jak dusza działa i jak w tym działaniu realizują swe funkcje jej siły-aktywności (grec. *dynameis*). Chodzi tu przede wszystkim o ukazanie, jak konfiguracja tych sił, a przede wszystkim układ ich wzajemnych zależności w relacjach dominacji i podporządkowania, decyduje o kształcie ludzkich wyborów. Zatem wypowiedzi Platona o duszy mają raczej na celu zarysowanie zakresu kompetencji i nakreślenie horyzontu decyzyjnych możliwości człowieka. Wskazane fragmenty *Politei* i *Fajdrosa* (które można uzupełnić paralelnym opisem duszy z *Timajosa*²⁷) służą zwróceniu uwagi na obecność mechanizmu wpływającego na podjęcie lub zaniechanie konkretnych czynów oraz umożliwiają podjęcie próby zrozumienia jego działania. Problem działającej duszy (a raczej cały kompleks problemów) widoczny jest także na gruncie platońskiej eschatologii. W mitach, które stają się jej wyrazem, to psyche dokonuje wyborów absolutnie fundamentalnych. W *Fedonie*²⁸, *Gorgiaszu*²⁹ czy

²¹ Por. T.A. Szlezák, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 110-126.

²² Por. A. Biedrzycki, *Medycyna i filozofia w starożytności*, Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii i Socjologii, Warszawa 1999, s. 65.

²³ Por. S. Swoboda, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 2000, s. 70.

²⁴ Jaeger, *Paideia*, s. 594.

²⁵ Por. Platon, *Państwo*, 435 B-443 E, w: tenże, *Państwo, Prawa (VII ksiąg)*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2001, s. 135-146.

²⁶ Por. tenże, *Fajdros*, 246 A-B, 253 C-254 E, s. 138-140, 150-152.

²⁷ Por. tenże, *Timajos*, 69 C-71 E, s. 722-724.

²⁸ Por. tenże, *Fedon*, 81 E-82 B, s. 664-665.

²⁹ Por. tenże, *Gorgiasz*, 523 A-526 D, s. 445-448.

*Politei*³⁰ decyzja duszy rozstrzyga bowiem o całości następującego po niej (być może kolejnego już) życia (wcielenia), ale też wybory duszy stają się wyłączną podstawą jej oceny i osądu. W tej perspektywie w pełni uzasadniony staje się również Platónski projekt troski o kondycję duszy³¹. Skoro bowiem wyłącznie od jej wyborów i stanu zależy jakość całego życia i jego ocena, to zrozumiałe jest, że o duszę należy dbać w sposób szczególny.

Bez względu na to, czy opowiemy się po stronie platońskiego woluntaryzmu³², czy też skłonimy się raczej ku tezie o obecności w myśli Platona pojęć chcenia i intencji, różnych od czynu moralnego³³, to prędzej czy później będziemy musieli zmierzyć się z problemem akrasii, to znaczy odpowiedzieć na pytanie, jak się to dzieje, że mimo posiadania wiedzy, jak w danym przypadku postępować, człowiek zachowuje się (wybiera) wbrew niej?³⁴ Odpowiedź Platona odsyła nie gdzie indziej, jak właśnie do jego projektu trójpodziału duszy³⁵. W dynamice balansu między nous, thymoeides (thymos) i epithymetikon (epithymia) odnajduje Platon źródło wszelkich czynów – ów niedający się zautomatyzować mechanizm dokonywania wyborów. Częstokroć jest on zagadkowy i nieprzewidywalny, nie poddaje się nawet boskiej doskonałości³⁶ rozumu (grec. nous) i pozostawia miejsce na nieokiełznanie, na to, co niewiadome i nieświadome, a co w sytuacjach dylematu moralnego przemawia

³⁰ Por. t e n ż e, *Państwo*, 617 D-620 A, s. 334-336.

³¹ Por. P l a t o n, *Menon*, 88 A-89 A, s. 486n.; por. też: t e n ż e, *Eutydem*, 275 B, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, s. 197; t e n ż e, *Hippiasz mniejszy*, 372 E-373 A, 375 C-D, 376 B, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 144n., 151-153; t e n ż e, *Charmides*, 156 E, s. 49; t e n ż e, *Uczta*, 215 E-218 E, s. 82-85; zob. Platon, *Fedon*, 63 C, 66 B-E, 67 B-D, 72 D, 80 A, 81 E, 107 C-108 C, 113 D, s. 634n., 640-643, 650n., 662-665, 702-704, 709; t e n ż e, *Fajdros*, 241 C, 270 C, s. 131, 173; t e n ż e, *Protagoras*, 312 C, 313 A-C, 314 B, s. 267-269; t e n ż e, *Gorgiasz*, 464 A, s. 364; t e n ż e, *Państwo*, 604 A-D, s. 319n.; t e n ż e, *Sofista*, 228 E, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, s. 449n.

³² Por. M. K o s z k a ł o, *Rozwój pojęcia woli w pogańskiej filozofii starożytnej – Sokrates, Platon, Arystoteles*, „Roczniki Filozoficzne” 63(2015) nr 2, s. 166-174. Z kolei Giovanni Reale pełne sformułowanie problemów wolności oraz woli wybierania dobra i zła, a także przekroczenie greckiego intelektualizmu etycznego dostrzega dopiero w filozofii Filona z Aleksandrii (por. G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, *Szkoły epoki Cesarstwa*, tłum. E.I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 316-318).

³³ Zob. M. B o z o Ń, *Powstawanie pojęcia woli u Platona: boulesthai, boulesis i airesis w „Hippiaszu mniejszym”*, „Kwartalnik Filozoficzny” 63(2015) nr 2, s. 41-74.

³⁴ Zob. J.J. W a l s h, *The Socratic Denial of Akrasia*, w: *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*, red. G. V l a s t o s, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1980, s. 264-298.

³⁵ Terry Penner kwestionuje obecność i rolę chaotycznego, bezrozumnego pragnienia (pożądania) jako źródła akrasii. Argumentuje, że musi być ono związane z choćby minimalnym rozumieniem (ang. conception) przedmiotu, w kierunku którego się kieruje. Pragnienie jest więc celowe, zamierzone (ang. intentional). Por. T. P e n n e r, *Thought and Desire in Plato*, w: *Plato: A Collection of Critical Essays*, t. 2, *Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, red. G. Vlastos, Garden City, Anchor Books, New York 1971, s. 101.

³⁶ Por. P l a t o n, *Państwo*, 518 E, s. 225.

z głębi ludzkiej duszy z taką siłą, że zdolne jest się oprzeć nawet dyktatowi rozumu. Właśnie te – nieobce żadnemu człowiekowi – dylematy i moralne rozterki stanowią dla Platona żywe doświadczenie duszy aktywnej, dynamicznej, ale zarazem pełnej sprzecznych dążeń i tendencji. Rozterki owe stanowią cenę, jaką człowiek płaci za wyrwanie się spod dominacji Mojry, Zeusa³⁷, physis³⁸ czy kosmicznego Logosu³⁹. Platońskie próby wyjaśnienia nie tylko zagadkowości akrasii, ale samego mechanizmu dokonywania wyboru (decyzji), zasadniczo należą do dwóch kontekstów i podejmowane są z dwóch perspektyw: intelektualizmu etycznego⁴⁰ oraz trójfunkcyjnej struktury duszy.

DIALOG SPOSOBEM DIAGNOZY LUDZKIEJ KONDYCJI DUCHOWEJ

Platon trafnie zauważył, że dialog (tak rzeczywista rozmowa, jak i forma literacka) stanowi przestrzeń doskonale nadającą się do diagnozy duszy, gdyż stwarza bardzo szczególną atmosferę bliskości – umożliwia prawdziwe spotkanie dusz⁴¹. Właśnie w dialogu ma miejsce spotkanie z Sokratesem, które w niezrozumiały sposób wstrząsa Alkibiadesem⁴², wywołuje odrętwienie Menona⁴³ czy zakłopotanie Nikiasza⁴⁴. W Platońskich dialogach przedstawione zostały również sytuacje, w których Sokrates publicznie odsłania kondycję duszy. Przykładem jest tutaj *Apologia*. Formę diagnozy przybiera w niej odparcie przez Sokratesa zarzutów stawianych mu przez oskarżycieli – zwłaszcza polemika z Meletosem⁴⁵, czy też konfrontacja filozofa z przedstawicielami różnych grup społecznych. Wreszcie sokratejska diagnoza sięga duchowej kondycji całego społeczeństwa ateńskiego, którą daje się zamknąć w krótkim, ale jakże wymownym zdaniu: „Nie żyjecie, jak należy”⁴⁶. Wyrok śmierci, który

³⁷ Por. A. K r o k i e w i c z, *Dzieła*, t. 2, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 125-139, 220-261.

³⁸ Por. D. D e m b i ń s k a - S i u r y, *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1991, s. 89-100.

³⁹ Por. R. M. L e s z c z y ń s k i, *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2003, s. 61-78.

⁴⁰ Por. G. S a n t a s, *Plato's Protagoras and Explanation of Weakness*, w: *The Philosophy of Socrates*, s. 248.

⁴¹ Ten „diagnostyczny” charakter dialogów ma swój pierwowzór w medycynie. To ona stała się dla Platona wzorem prawdziwej sophia – modelem filozofii pojętej jako wychowanie ludzi do sprawiedliwego życia. Dlatego filozof staje się „lekarzem dusz”. Por. P a c z k o w s k i, *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku*, s. 39n.; por. też: J a e g e r, *Paideia*, s. 536.

⁴² Por. P l a t o n, *Uczta*, 215 E-216 A, s. 82.

⁴³ Por. t e n ż e, *Menon*, 79 E-80 B, s. 473.

⁴⁴ Por. t e n ż e, *Laches*, 187 E, s. 226.

⁴⁵ Por. t e n ż e, *Obrona Sokratesa*, 24 C-28 D, s. 562-567.

⁴⁶ Por. tamże, 39 D, s. 579n.

otrzymał Sokrates, stanowi najlepszy dowód trafności tej diagnozy. Schemat działania diagnostycznego jest w *Apologii* również obecny i można go ująć w trzech punktach. Po pierwsze, dyskusja początkowo dotyczy definicji odnoszącej się albo do którejś z konkretnych cnót⁴⁷, albo też „dzielności jako takiej”⁴⁸, albo wreszcie dotyczy możliwości nauczania owej dzielności⁴⁹. Po drugie, szybko okazuje się, że Sokratesowi nie chodzi o samą tylko teoretyczną znajomość definicji określonych dzielności (grec. aretai). Gdyby to ona interesowała Ateńczyka, zapewne zmierzałby do tego, by dialogi kończyły się konstruktywnie, czyli sformułowaniem którejś z poszukiwanych definicji. Tak się jednak nie dzieje. Dlatego właśnie często zarzuca się dialogom „niekonkluzywność”, która w istocie stanowi pewną zagadkę. Połowicznie rozwiązuje ją interpretacja, według której Platońskie dialogi pełnią jedynie rolę dialektycznego ćwiczenia lub też podejmują problemy, których definitywne rozwiązanie przekracza możliwości człowieka żyjącego w określonym miejscu i czasie. Twierdzą, że niekonkluzywność dialogów jest w pełni zamierzona i konsekwentna (i to jest ich trzecia wspólna cecha). Sokrates przecież – jak pisze Platon – nie był niczym nauczycielem, nie mógł więc formułować definicji, które miałyby powszechnie obowiązywać. Mimo braku takich definicji nie można jednak powiedzieć, że dialogi kończą się całkowitym fiaskiem. Otóż, wbrew pozorom, ich wynik jest konstruktywny i pozytywny – diagnozują one bowiem duchową kondycję współrozmówców Sokratesa. Pytania o definicję, o wiedzę dotyczącą poszczególnych dzielności, są tylko punktem wyjścia. Nie chodzi w nich bynajmniej o określenie znaczenia analizowanych pojęć ani też o przytoczenie przykładów. Próby skonstruowania definicji służą ustaleniu pewnego (zgodnego z wiedzą) kierunku podejmowanych działań i dokonywanych wyborów. Sokratejskie pytania, czym jest pobożność, męstwo czy sprawiedliwość, to w istocie pytania o to, jak postępować pobożnie, mężnie i sprawiedliwie. Sokrates jednak pyta również, co to znaczy zastosować wiedzę w działaniu i w jaki sposób należy to czynić.

Sokratejskie pytania o definicję poszczególnych aretai kryją jednak kwestię znacznie głębszą, bo dotyczącą samej istoty działania moralnego: na ile stopień wiedzy i pewności co do cnót (dzielności) przełoży się na zdecydowanie i determinację w działaniu, w znalezieniu najlepszego rozwiązania, w umiejętności właściwej decyzji w obliczu jakiegokolwiek etycznego wyzwania. W konwencji pytań o wiedzę i o definicję Platoński Sokrates dotyka spraw

⁴⁷ Por. t e n ż e, *Eutyfron* 4 E-5A, s. 518n.; t e n ż e, *Laches* 190 E, s. 230n.; t e n ż e, *Charmides* 157 D, s. 50.

⁴⁸ Por. t e n ż e, *Menon* 71 A-80 D, s. 460-474; t e n ż e, *Hippiasz mniejszy* 375 E-376 B, s. 152n.; t e n ż e, *Protagoras* 329 C, s. 287n.

⁴⁹ Por. t e n ż e, *Laches* 179 B, 190 B, s. 213n., 229n.; t e n ż e, *Protagoras* 317 B, s. 272n.; t e n ż e, *Menon* 70 A, s. 459; t e n ż e, *Eutydem* 273 D, 278 D, s. 196, 202.

dużo bardziej znaczących: Czy sama ta wiedza (znajomość definicji) wystarczy, by sprostać dylematom moralnym? Jaki charakter musi mieć owa wiedza, aby zawsze i wszędzie można było zgodnie z nią postępować? Jaka powinna ona być, aby należało do niej ostatnie słowo w procesie decyzyjnym, aby można było mówić o całkowitej racjonalności i świadomości wyboru? Platon dostrzega więc całą złożoność problemu działania moralnego, wie, że rozum niejednokrotnie ulega namiętnościom, żądom i pokusom. Mimo to filozof staje po stronie intelektualizmu etycznego, to znaczy potwierdza najwyższą wartość postępowania w pełni rozumnego, czyli takiego, w którym człowiek racjonalnie panuje nad motywami działań i całym przebiegiem tego postępowania (grec. *enkrateia*). I właśnie z perspektywy intelektualizmu, pytając o siłę wiedzy i racjonalnej motywacji działania, platoński Sokrates dokonuje oceny stanu duszy swych adwersarzy. Jego diagnoza okazuje się zdecydowanie negatywna: dusze współrozmówców Sokratesa to z reguły dusze chore – dusze w stanie upadku.

CHOROBA DUSZY, CZYLI UPADEK CZŁOWIEKA

Diagnoza postawiona przez Sokratesa okazała się negatywna, ponieważ wiedza, którą dysponowali jego współrozmówcy, nie była wystarczająco ugruntowana – dziś powiedzielibyśmy: wystraszająco „zinterioryzowana”, aby dawać jakkolwiek nadzieję zwycięstwa w konfrontacji z namiętnościami i pożądlivością. Mgliste wyobrażenia na temat różnych rodzajów *aretai*, nieporadność uchwycenia i określenia ich istoty nie mogły stanowić żadnej trwałej motywacji racjonalnego działania, skutkiem czego dusza w obliczu dylematów ulegała wpływowi swej nierozumnej „części”. Konsekwencje zachwiania supremacji rozumu stanowią najpierw błąd poznawczy, to znaczy uznawanie iluzji i fałszu za prawdę, a następnie wadę moralną, czyli wybór zła. Wieszczek Eutyfron, specjalista od „spraw boskich”, nie wie czym jest „pobożność”⁵⁰; artysta-śpiewak Ion bezrefleksyjnie recytuje słowa Homera⁵¹; wyróżniający się rozwągią Charmides nie potrafi jej zdefiniować⁵²; słynący z pięknych mów Hippiasz nie umie określić piękna⁵³; wodzowie i żołnierze – Laches i Nikiasz – mają trudności z wyjaśnieniem, czym jest męstwo⁵⁴; Protagoras – zawodowy nauczyciel dzielności – nie wie, czy może ona być przedmiotem nauki⁵⁵;

⁵⁰ Por. t e n ż e, *Eutyfron*, 15 C-E, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 536n.

⁵¹ Por. t e n ż e, *Ion*, 542 A, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 31.

⁵² Por. t e n ż e, *Charmides*, 175 A-E, s. 81n.

⁵³ Por. t e n ż e, *Hippiasz większy*, 304 D-E, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 199.

⁵⁴ Por. t e n ż e, *Laches*, 199 D, s. 244.

⁵⁵ Por. t e n ż e, *Protagoras*, 361 C, s. 330.

Gorgiasz, pełen czci dla retoryki – najdoskonalszej ze sztuk – musi uznać, że mówca tak naprawdę niczego nie naucza, a jedynie pociąga i nakłania do czegoś, zaszczepiając w odbiorcy wiarę bez faktycznej wiedzy. W *Protagorasie*⁵⁶, *Lizysie*⁵⁷ i *Menonie*⁵⁸ chorobę duszy nazwano „błędem bezrozumnego wyboru” – czyli sytuacją, w której nous zostaje owładnięty przez nierozumną sferę duszy. Najbardziej chyba spektakularnymi przykładami moralnych następstw tej choroby są zapisana w pierwszej księdze *Politei*⁵⁹ rozmowa z Trazymachem i zawarta w *Gorgiaszu*⁶⁰ polemika z Kaliklosem. Tym, co w tych spotkaniach przeraża wręcz Sokratesa, jest jawna fascynacja młodych ludzi postawą tyrana, który urzeka swawolą, bezkarnością, kapryśnym szafowaniem cudzym życiem czy spełnianiem wszelkich swoich zachcianek.

Taka sytuacja swoistego uwiąznięcia rozumu, jego niemocy, to – według Platona – przejaw choroby: stanu upadku duszy. Stan ten jest radykalnym przeciwieństwem wszystkiego, co składa się na zdrowie duszy, czyli jej optymalną („normalną”) kondycję. Z czwartej księgi platońskiej *Politei*⁶¹ – oraz z *Fajdrosa*⁶² i zawartej w tym dialogu metafory rydwanu – dowiadujemy że dusza zdrowa to dusza sprawiedliwa, czyli taka, którą charakteryzuje harmonia i w której panuje równowaga „czynników” (sprawności)⁶³. Harmonia polega zaś na tym, że poszczególne dyspozycje duszy pełnią ściśle określone funkcje i pozostają w wyraźnie określonej wzajemnej zależności dominacji oraz podporządkowania. W zdrowej duszy włada nous – sprzymierzony z thymos, jest on w stanie okiełznać epithymię⁶⁴. Taka hierarchia sił duszy odzwierciedla również właściwą dynamikę decyzyjną człowieka. Choroba duszy to natomiast stan anarchii, kiedy do głosu dochodzą te dyspozycje duszy, których dominacja wpędza człowieka w niewolę niezaspokojonych namiętności i pożądlwości. Z *Politei* wiemy, że w sytuacji takiej dusza pozostaje w stanie wojny z samą sobą, i nie tyle działa, ile bezrozumnie miota się od pragnienia do pragnienia. Dla Platona bowiem działać właściwie, to działać przede wszystkim racjo-

⁵⁶ Por. tamże, 358 C, s. 326.

⁵⁷ Por. t e n ż e, *Lizys*, 216 E, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 112.

⁵⁸ Por. t e n ż e, *Menon*, 77 C, s. 468n.

⁵⁹ Por. t e n ż e, *Państwo*, 336 B-354 C, s. 25-48.

⁶⁰ Por. t e n ż e, *Gorgiasz*, 481 C-527 E, s. 392-452.

⁶¹ Por. t e n ż e, *Państwo*, 435 B-443 E, s. 135-146.

⁶² Por. t e n ż e, *Fajdros*, 246 A-B, 253 C-254 E, s. 138-140, 150-152.

⁶³ Por. t e n ż e, *Państwo*, 443 B-445 B, s. 145-147.

⁶⁴ Widać tutaj zasadniczą różnicę między „intelektualizmem” Sokratesa a poglądami Platona w tej kwestii. O ile według Sokratesa dusza to nous, o tyle w ujęciu Platona nous stanowi jeden z elementów konstytuujących duszę – ale nie element jedyny. Według koncepcji Platońskiej w duszy obecny jest również pierwiastek, który sprzeciwia się temu, co racjonalne (por. W.K.C. Guthrie, *Plato's Views on the Nature of the Soul*, w: *Plato: A Collection of Critical Essays*, t. 2, s. 231).

nalnie. A dusza wewnętrznie skłócona jest jak ktoś, kto działa wbrew sobie. Żaden upadek nie jest dla człowieka bardziej tragiczny w skutkach.

Trudno pozbyć się wrażenia, że Platon miał niejako żywo przed oczami – w osobach sofistów – egzemplifikację swojej teorii upadku człowieka. Okazywany przez Kaliklesa⁶⁵ czy Trazymacha⁶⁶ zachwyt nad nieograniczonymi możliwościami tyrana jest ewidentnym symptomem stanu duszy, w którym kaprysy pożądlivosti i namiętności nie są poddawane żadnej kontroli. Móc robić to, co się chce, folgując najokrutniejszym nawet pragnieniom – oto, według Platona, przykład całkowitego upadku duszy i choroby graniczącej wręcz z degeneracją⁶⁷. W tej sytuacji nie ma bowiem mowy o jakimkolwiek namyśle, dylematach czy decyzji; nie ma mowy o jakimkolwiek wyborze, gdyż „zdanie” rozumu nie liczy się tu zupełnie. Według Platona stan ten przypomina niewolę, zaślepienie. Z kolei według sofistów jest on szczytem ludzkiej wolności. Wobec powyższej – jakże radykalnej rozbieżności – trudno dziwić się obecnej w dialogach krytyce sofistyki. Negowała ona bowiem to, co w ujęciu Platona stanowiło o ludzkiej godności i wielkości: mianowicie zdolność do racjonalnego okiełznania potężnej siły popędów i namiętności – w czym rozum jeszcze dobitniej ukazywał swą potęgę. Sofiści nie negowali, rzecz jasna, racjonalności jako takiej. Ich makrologiom czy popisom erystycznym trudno było odmówić intelektualnej finezji. Ale w oczach Platona przegrywali, gdyż w mechanizmie ludzkich działań nie widzieli miejsca dla prymarnej funkcji racjonalności. Rozum sofistów był bez wątpienia bystry i sprawny, „decyzyjnie” jednak słaby, to znaczy zagarnięty w niewolę przez żądze i namiętności. Sofiści nie tyle nie znajdowali wyjaśnienia dla zasad funkcjonowania tego mechanizmu, ile nie mieli świadomości jego skomplikowania, bo żeby je dostrzec, należało – podobnie jak Platon – przyjąć trójpodział duszy. A tego sofistyczny hedonizm nie wymagał.

Upadek duszy diagnozowany przez Platońskiego Sokratesa nie jest też upadkiem w sensie orficko-pitagorejskim, to znaczy nie jest traktowany jako cena płacona za obecność cielesno-materialnego wymiaru bytu ludzkiego, spod wpływów którego i tak należy się uwolnić w cyklu wcieleń. W ujęciu Platona upadek nie wynika z samego faktu posiadania ciała – problemem nie jest jego obecność, lecz dopiero bezrefleksyjne uleganie wszystkiemu, co z nim związane. To, co irracjonalne, oddziałuje na człowieka z ogromną siłą dlatego, że wcale nie jest od duszy tak odległe, jak twierdzono w tradycji orficko-pitagorejskiej, która duszę i ciało ujmowała jako ontycznie odseparo-

⁶⁵ Por. P l a t o n, *Gorgiasz*, 481 C-527 E, s. 392-452.

⁶⁶ Por. t e n ż e, *Państwo*, 336 B-354 C, s. 25-48.

⁶⁷ Platońska ocena sofistyki znacznie różni się od tej, którą formułuje na przykład Janina Gajda (zob. J. G a j d a, *Sofiści*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989; J. G a j d a - K r y n i c k a, *Filozofia przedplatońska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007).

wane i odmienne. To, co w strukturze samej duszy nierozumne, stanowi stronę psychologicznego konfliktu (grec. *stasis*)⁶⁸. Upadek duszy stanowi dla Platona sprawę indywidualną, co oznacza, że nie jest czymś, na co człowiek zostaje skazany ze względu na swą bytową konstrukcję, lecz raczej konsekwencją niedostatecznej troski o czystość i jasność poznania oraz niedostatecznego opanowania nierozumnych sprawności duszy. Upadek to sytuacja, która wymaga zdecydowanej odpowiedzi.

FILOZOFIA JAKO TERAPIA DUSZY

Zdiagnozowanie choroby duszy oraz upadku człowieka to dopiero początek Platónskiego filozofowania. Platon czyni zadość logice, która pozwala oczekiwać, że po postawieniu diagnozy wskazane zostaną lekarstwo i kuracja⁶⁹. Filozof proponuje taką terapię, przedstawiając nowe rozumienie filozofii jako pełniących funkcje *psychagogiczne* (troski o duszę), *protreptyczne* (zachęty do cnoty) i *paideutyczne* (wychowawcze). W wielu przywoływanych w dialogach obrazach i metaforach odnaleźć możemy próby ukazania, jak zaradzić chorobie duszy. Platon jest przekonany, że aby podnieść człowieka z upadku, należy wzmocnić jej racjonalny pierwiastek. Należy wysubtelnić zdolności poznawcze człowieka i skierować „wzrok duszy” w stronę tego, co rzeczywiście istniejące. Istota Platónskiego procesu terapeutycznego (procesu podnoszenia duszy z upadku) polega na tym, aby wyposażać *nous* w taki rodzaj poznania, który zapewni mu wiedzę bezwarunkowo dominującą w procesie decyzyjnym. Zdaniem Platona, taką wiedzą mogła być tylko wiedza dotycząca noetycznego aspektu bytu, a zwłaszcza Dobra. Alegoria jaskini jest jednym z istotniejszych fragmentów koncepcji pomocnych w zrozumieniu pla-

⁶⁸ Por. E.R. Dodds, *Plato and the Irrational Soul*, w: *Plato: A Collection of Critical Essays*, t. 2, s. 213.

⁶⁹ Na temat obecności w filozofii platónskiej schematu diagnoza–terapia por. E. Voegelín, *Platon*, tłum. A. Legutko-Dybowska, Fundacja Świętego Mikołaja, Redakcja „Teologii Politycznej”, Warszawa 2009, s. 15; O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, tłum. P. Domański, Warszawa 1996, s. 32; Sneli, dz. cyt., s. 212n.; Jaeger, *Paideia*, s. 540; R.M. Hare, *Platon*, tłum. S. Sencerz, Wydawnictwo Michał Urbański, Warszawa 1996, s. 27; K. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, *Urok Platona*, tłum. H. Krahelska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 218; Bednarczyk, dz. cyt., s. 65; P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 40, 223-245; J. Gwiazdka, *Etyka Platona. O formie platónskiej refleksji moralnej*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 54-86; C. Wodziski, *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, s. 235; J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, tłum. Z. Mroczkowska, M. Bujko, IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 6. Powyższe opracowania nie uwzględniają jednak schematu diagnostyczno-terapeutycznego na gruncie mechanizmu decyzyjnego człowieka.

tońskiej drogi terapii duszy. Takiej terapii doświadcza wychodzący z jaskini, który poprzez mozolną adaptację wzroku, przez obrócenie (grec. *periagoge*) „oka duszy”, będące symbolem intelektu, osiąga zdolność poznania tego, co noetyczne. To, czego doświadcza wspinający się ku światłu, jest czymś więcej aniżeli prostym przeniesieniem „spojrzenia” (władzy poznania) na inny niż dotychczas „przedmiot”. Jest też czymś innym niż intelektualna biegłość w uprawianiu sztuki dialektyki i antylogii (grec. *antylogistike technē*), której nie można było odmówić na przykład sofistom lub też spadkobiercy ich wychowawczych ideałów Izokratesowi⁷⁰. Opisane w alegorii jaskini wychodzenie pod górę jest symbolem zasadniczego przełomu mentalnego, w trakcie którego wychodzący osiąga świadomość złożoności i hierarchii ontycznej struktury – czyli prawdę o świecie. To jest właśnie moment, kiedy dusza uzyskuje wolność, kiedy wraca do zdrowia i dźwiga człowieka z upadku. Proces ten nie ma jednak nic wspólnego z jakąkolwiek nadzwyczajną dyspozycją poznawczą, która – niczym iluminacja w rozumieniu na przykład św. Augustyna czy św. Bonawentury – nagle staje się udziałem człowieka⁷¹. Nie jest to zmiana perspektywy, punktu widzenia, której może dokonać każdy bez specjalnego wysiłku intelektualnego. Nie jest to także proces kumulacji wiedzy ani efekt zabiegów dydaktycznych. „Wznoszenie się duszy do świata myśli”⁷² – jak to oddaje Władysław Witwicki – to wyjątkowe w swoim rodzaju doświadczenie wysubtelniania świadomości ontycznej, do którego wiedzie zajmowanie się, opisanymi w *Politei*, sześcioma dyscyplinami, ze szczególnym uwzględnieniem dialektyki⁷³. Arytmetyka, geometria, astronomia, stereometria, teoria harmonii i wreszcie dialektyka, z racji swych specyficznych przedmiotów, skłaniają do aktywności czysto intelektualnej⁷⁴. Wskazują, że prawdy bytu (grec. *ta onta*), ale też prawdy o człowieku, należy szukać w noetycznej sferze poznania. Tylko poznanie tego, co noetyczne, jest bowiem – zdaniem Platona – w stanie zagwarantować pełną racjonalność wyborów. Tylko wiedza na temat sfery „przedmiotów samych” (grec. *kath’auto*), czyli „sprawiedliwości samej”, „piękna samego”, „męstwa samego”, ma taką siłę, że może oprzeć się wpływom nieracjonalnej części duszy. I jak „przedmioty” te są prawdziwe, tak

⁷⁰ Por. Jaeger, *Paideia*, s. 381-388, 1066-1067; por. też: K. Tuszyńska-Maciejewska, *Platon a retoryka. Od krytyki do modelu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1996, s. 20-31.

⁷¹ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1987, s. 169-173; Z. Kijas, *Święty Bonawentura*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 32-34.

⁷² Por. Platon, *Państwo*, 517 B, s. 224.

⁷³ Por. tamże, 525 A-534 E, s. 232-243.

⁷⁴ Por. J. Świerdek, *Rozważania matematyczne w pismach Platona*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002, s. 56; B. Dembiński, *Późna nauka Platona. Związki ontologii i matematyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003, s. 52; S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002, s. 110.

prawdziwa jest wiedza o nich; prawdziwa – czyli silna i stabilna. To wiedza, która w pełni urzeczywistni się w działaniu jako jego jedyna możliwa racjonalna motywacja. Wreszcie to ta właśnie wiedza, której posiadanie zapewni rozumowi należną mu dominację w procesie decyzyjnym⁷⁵.

Terapeutyczny schemat – bardzo podobny do opisanego w alegorii jaskini – można odnaleźć również w *Liście siódmym*⁷⁶, *Uczcie*⁷⁷ czy *Fajdrose*⁷⁸. W dialogach tych również obecna jest droga doskonalenia rozumu w kierunku poznania noetycznego. Ponieważ upadek człowieka dokonuje się między innymi poprzez degenerację jego życia moralnego, terapia dotyczy także tego aspektu ludzkiego istnienia. Poznanie tego, co samo w sobie Piękne, Sprawiedliwe czy Dobre, jest równoznaczne z rozpoznaniem tych wartości oraz niekwestionowanej powinności ich ukonkretnienia w codziennym życiu. Stając się paradygmatami działań moralnych, powodują one radykalną metamorfozę osobowości – diametralną zmianę sposobu życia. Dlatego można powiedzieć, że platońska terapia wiedzie przez poznanie, ale poznanie „zaangażowane”. Jest świadectwem samostanowienia oraz siły, która przejawia się w decyzji zmiany własnego postępowania na wzór idei – źródła miar i określoności. W *Charmidesie*⁷⁹, *Lachesie*⁸⁰ czy *Gorgiaszu*⁸¹ Sokrates zauważa, że określona wiedza czy też umiejętność czyni człowieka właśnie takim, jaka jest ona sama. A to znaczy, że człowiek, który faktycznie poznał na przykład „sprawiedliwość samą”, nigdy nie zadziała niesprawiedliwie.

*

Upadek duszy zostaje przez Platona zdiagnozowany w kontekście tego, co dla człowieka najważniejsze – w przestrzeni jego racjonalnego działania i rozumnego wyboru. Aby zrozumieć zasadę tego działania, aby dostrzec też istotę upadku, należy – zdaniem filozofa – przyjąć koncepcję trójkątności duszy. Obecność w jej strukturze dysharmonii i chaosu świadczy o poważnej

⁷⁵ Harold Cherniss uważa, że od tej wiedzy uzależnione jest dobro lub zło duszy (por. H. Cherniss, *The Source of Evil According to Plato*, w: *Plato: A Collection of Critical Essays*, t. 2, *Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, s. 252).

⁷⁶ Por. Plato, *List siódmy*, 342 A-344 C, w: tenże, *Listy*, tłum. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1987, s. 51-55. Paidetyczna wartość geometrii przedstawiona została również w *Eutydemie* i *Teajecie* (por. tenże, *Eutydem*, 290 B-C, s. 218; tenże, *Teajtet*, 143 D-144 B, 145 A, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, s. 330-333).

⁷⁷ Por. tenże, *Uczta*, 210 A-212 A, s. 76-78.

⁷⁸ Por. tenże, *Fajdros*, 247 C-257 B, s. 141-156.

⁷⁹ Por. tenże, *Charmides*, 169 E, s. 73.

⁸⁰ Por. tenże, *Laches*, 182 C, 190 B, s. 218, 229.

⁸¹ Por. tenże, *Gorgiasz*, 460 B, s. 358.

chorobie. Nie jest to jednak choroba nieuleczalna. Z pomocą przychodzi tutaj terapia filozoficzna, która uzdalnia człowieka do poznania noetycznego, pozwalającego rozpoznać aporetyczność w sferze materialno-zmysłowej oraz bytową różnorodność i niejednorodność. Taka filozoficzna terapia duszy ma miejsce wszędzie tam, gdzie człowiek przekracza stan mentalnej niewoli polegającej na przyjęciu istnienia wyłącznie materialno-zmysłowej sfery bytu, a także tam, gdzie człowiek sięga kresu swych możliwości poznawczych, gdzie toczy zmagania o dotarcie do tego, co w aspekcie poznawczym całkiem nowe, odmienne, a co – w porządku bytu – zarazem najbardziej rzeczywiste i wartościowe. Ponadto owo terapeutyczne doskonalenie intelektualne sprawia, że człowiek podnosi się również z upadku moralnego. Dusza ludzka upodabnia się do poznanego Dobra, odzyskując ład i harmonię, wskutek czego postępowanie człowieka staje się dobre i piękne, a system decyzyjny wraca do równowagi, czyli do stanu, w którym to nous ostatecznie wpływa na kształt ludzkich wyborów.